

Nomeação do divino e ritualidade textual

Conhecimento, mediação e identidade

*Supomos
que a construção
de textos canónicos
implica,
para além de uma
profunda identificação
e relação
entre comunidade
de crentes
que os utiliza
e os tem como seus,
a própria
caracterização do divino
que eles transmitem,
de uma autoridade
estabelecida
e aceite.*

Paulo Mendes Pinto
*Universidade Lusófona
de Humanidades
e Tecnologias*

Ritualidade: recitação e participação individual

O quadro de nomeação dos deuses, das divindades de um determinado grupo humano, é um dos mais profundos campos de formulação de uma racionalidade religiosa; no limite, é a identificação dos deuses em causa num quadro de ritual ou de culto que, pela fonética ou pela pictografia, possibilita ao crente perceber onde culturalmente, de facto, está, em que templo, em que rito se encontra.

Mas mais que a aparentemente simples constatação do horizonte religioso em que o crente se encontra (tão simples quanto saber, noutra cidade, se entrou no seu templo ou se passou a porta errada), a essa chave que lhe possibilita a identificação, está associado um conjunto de significações que vão muito para além desse fenómeno. Os nomes e os epítetos, as invocações e as exclamações, são uma textualidade em que o participante integra uma vivenciação clara do próprio momento.

A excepcionalidade do momento de contacto com o texto sagrado, com a Palavra, é corroborada pelo facto de, até para a simples leitura e escrita desse mesmo texto, serem necessários profissionais – quem saiba ler. Os profissionais do culto eram, inevitavelmente, em todo o Mundo Antigo, especialistas da escrita – entenda-se, dominavam a leitura da escrita e a sua recitação.

Ora, através da linguagem, a explicitação e a categorização de todo o real implica a representação desse mesmo real. Neste campo, parece-nos que podemos encontrar duas formas a que as Culturas Antigas recorreram para categorizar e representar o sagrado: a imagem e a palavra. Longe de elas serem meios distantes de representar, verificamos que até chegam a ser simbióticas: a imagem pode usar como que a mesma semântica estética da palavra escrita, criando ambas uma interdependência total.

A imagem é sempre discurso, e o discurso, passado para suporte não perecível, é quase sempre imagem¹. A génese da própria escrita e a sua complexificação o denotam: os primeiros signos inventados seriam de timbre ideográfico – pictogramas ideográficos –, e tinham um universo de significação que se restringia ao objecto representado².

Tomando como pressuposto base da nossa argumentação a multiplicidade criativa e a função formadora dos símbolos há muito apresentada por Cassirer na sua relação com a formulação e fenomenologia da linguagem³, ou a verificação que Mircea Eliade realizou em diversos contextos concluindo que os signos pictográficos das culturas primitivas são quase exclusivamente do campo do divino⁴, parece-nos viável uma interpretação que assente na visão de toda a expressão humana, quando centrada na articulação de símbolos e de conteúdos valorados, como manifestação ritualícia.

Por exemplo, a escrita, com especial imagem na hieroglífica, tomada como pictografia – quer na sua forma ideográfica, quer na sua forma alfabética e silábica (mono, bi ou tri-silábica) – é simultaneamente todas as dimensões da escrita e da arte antigas: comunicativa, estética e simbólica. Sem fazer directo apelo à herança de um passado, mais ou menos distante, todo o cuneiforme e o alfabético, cursivo ou não, comunga de uma dimensão simbólica próxima da apontada para o caso egípcio.

Duas constatações somos levados a realizar neste ponto da nossa argumentação: 1) por um lado, e fazendo corresponder à noção de ideograma e a toda a escrita dela resultante, uma forma primitiva de representação que não faz ainda apelo à forma fonética correspondente, verificamos que a leitura de um texto se realiza essencialmente como se de uma imagem se tratasse: não se lê um código, identifica-se uma chave; 2) por outro lado, não podemos tomar como absoluta uma ruptura cultural entre o oral e o escrito, podendo textos escritos manter a sua “oralidade”, definidora da sua natureza e da forma como, na prática, foi transmitido o seu conteúdo: no caso dos textos rituais antigos, e apesar da sua passagem a escrito, a “oralidade” ritual continuou a ser a forma quase exclusiva de comunicação centrada nesses textos – a leitura individual dos principais textos sagrados e mitológicos quase não devia existir.

Assim, e contrariamente ao que Paul Ricoeur entende, para nós, todo o discurso,

¹ Tomamos como nossa a afirmação de Drioton: *Tout dessin contient en germe une écriture*; Apud Jean-Jacques GLASSNER – *Écrire à Sumer: Le Invention du Cuneiforme*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 112.

² Cf. Jean-Jacques GLASSNER – *Op. cit.*, p. 11-12.

³ Ver, nomeadamente, Nelson GOODMAN – *Modos de Fazer Mundos*. Porto: Ed. Asa, 1995, pp. 37-38. [Título original *Ways of Worldmaking*, 1978. O capítulo em questão já fora antes publicado: *Words, Works, Worlds. Erkenntnis*. 9, 1975.]

A obra essencial de Cassirer para esta questão é, em nosso entender, *An Essay on Man* (traduzida para português: *Ensaio sobre o Homem*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.), obra escrita já bastante depois da edição da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, nomeadamente nos seus pontos segundo “Uma Chave para a Natureza Humana: O Símbolo”, sétimo “O Mito e a Religião” e oitavo “A Linguagem”.

⁴ Mircea ELIADE – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Ed. Asa, 1992, p. 549. [Edição original em Paris: Payot, 1949.]

escrito ou oral, é um “evento linguístico”. Segundo este autor, a escrita é a manifestação de algo que está num estado virtual [...] é a separação da significação relativamente ao evento⁵. Ora, no que diz respeito aos textos rituais antigos não podemos, de facto, concordar, não sendo viável separar a significação do evento; mais, como aqui defendemos, a própria leitura é um evento.

Para nós tal não é possível pela constante relação que afirmamos existir entre a leitura do texto e a sua vivenciação, contínuo “evento linguístico”, suportado pela argumentação que antes apresentámos no sentido da não distinção radical entre oralidade e escrita no que diz respeito aos textos rituais antigos⁶.

A plena articulação com a oralidade, ou melhor, a verdadeira e real dimensão de oralidade contida nestes textos, é a marca da sua continuada utilização para o mesmo fim, antes e depois de passados a escrito. No limite, para os textos épicos e míticos do Próximo Oriente Antigo, a sua passagem a escrito em quase nada deve ter modificado a sua vivenciação, tendo catalizado, isso sim, a identificação social do grupo (como veremos mais à frente).

Perfeita chave da compreensão da proximidade, nestes textos, entre o escrito e o oral, sendo que o oral é a leitura ritual do escrito, é, por exemplo, a comum designação que em hebraico têm os vocábulos “recitar” e “berrar”⁷. De facto, para estas duas actividades o hebraico apenas encontra um vocábulo que, reunindo numa mesma palavra os dois significados, apresenta a sua proximidade ou, até, coincidência. *Recitar* é, desta forma, um acto de violência acústica só justificado pela numerosa assistência no evento. Isto é, recitar um texto é do âmbito de uma actividade pontual, realizada por especialistas e para uma larga faixa da população.

Partindo do princípio de que os textos sagrados são vividos, essencialmente, num quadro da colectividade, somos levados, obrigatoriamente, à noção de rito para melhor se compreender a sua função social e individual.

De facto, o poder do ritual está na força existente no seu conteúdo e na eficácia da sua comunicação. A informação acerca do que compõe o ritual e, a interiorização dessa informação, vai ser o motor de transmissão e de envolvimento do grupo nos símbolos do ritual. Os elementos simbólicos estão incluídos e dispostos nos textos de acordo com a especificidade social e cultural de que fazem parte⁸.

A definição clássica de Durkheim considerou que o rito é um modo de acção que só pode ser definido pelo seu objecto; isto é, que teria de ser definida primeiro a crença, para

⁵ Paul RICOEUR, *Soi-même Comme un Autre*, p. 37. Não concordamos com a universalidade de aplicação da visão de que o discurso, quando passado a escrito, é confiado à *littera* e não à *vox*, sendo que aqui a distinção aplicada a estes dois vocábulos por Paul Ricoeur reside essencialmente no fim da aplicabilidade de “evento linguístico” ao discurso escrito.

⁶ Para além das razões acabadas de apontar, os textos mitológicos e épicos antigos revelam características de oralidade no que diz respeito à existência de *formulae*, de artificios que facilitam a recitação, e do próprio ritmo e estrutura de versificação. Ver, entre outros, Frank Moore CROSS - *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 24.

⁷ O vocábulo em questão é «qr’» e a significação completa apontada é: *ler, recitar, clamar, convocar, chamar, invocar*. Cf. Rifka BEREZIN - *Dicionário: Hebraico - Português*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 581. O conjunto de significados apontados para este vocábulo seria, com uma evidência para nós formidável, passível de uma longa análise que, decerto, concorreria bastante para a argumentação que expomos. Esta evidência ganha ainda mais força quando verificamos que expressões como “erudito na leitura da Bíblia” se fazem exactamente com este mesmo vocábulo (cf. *Idem*, p. 582.). Tal sucede ainda no caso da expressão “Versículo bíblico” (cf. *Idem*, p. 582.).

⁸ Michael LAMBEK - *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 448.

se poder obter, então, a noção de rito em causa. Ora, contrariamente, seguiremos Hatzfeld que não concorda com esta definição, afirmando que muito provavelmente a Humanidade começou por se exprimir religiosamente através da prática ritual, só depois pela palavra isoladamente tomada⁹.

Assim, seja a nível do profano ou do religioso, a linguagem usada complementa e alarga o significado do gesto ritual, trazendo-lhe consistência e força através de uma lógica, de uma racionalidade diferente.

Por outro lado, Bateson, ao pôr em contraste a realização litúrgica (ritualícia) e a prática quotidiana, salienta que *toda a afirmação feita numa codificação dada é uma corroboração dessa codificação e é num determinado grau metacomunicativa*. Isto é, apesar da linguagem convencionalizada ser tomada como modelo na ordem do dia-a-dia, o conceito do código ritual, vai para além da linguagem, não se esgotando aí, mas sim na totalidade do jogo e da racionalidade montada no binómio rito/linguagem: o discurso e a prática religiosas enquadram uma lógica e uma racionalidade que é suportada a nível comunicativo pela linguagem num quadro de estética e de ética própria¹⁰.

Assim, os ritos enquanto campo de vivenciação, e seguindo Hatzfeld, *não são feitos para que a eles se assista, mas para que neles se tome parte*¹¹. Quer dizer, só se compreende um determinado ritual participando nele; a simples observação de gestos e movimentos rituais numa lógica científica não permite aceder, de facto, à essência do ritual e da religião: tratam-se de duas lógicas diferentes, mesmo que em igual suporte (a linguagem), por isso ininteligíveis.

Quando um ritual é realizado e dirigido a uma assembleia, as mensagens rituais só poderão ser assimiladas pelo grupo se houver uma “doutrinação” sobre a matéria que está codificada, uma identificação automatizada, ou seja, a capacidade do ritual para atingir o seu objectivo junto daqueles a quem se dirige, a força de mobilização que é ou não capaz de transmitir, está essencialmente na competência da transmissão dessa mensagem e na preparação dos receptores para a entender. Como Wright muito bem analisa, o ritual não é simplesmente uma linguagem, tal como entendemos esse conceito: há todo um conjunto de regras, de acontecimentos, de valorações no quadro de espaço/tempo em que ele se enquadra e que fazem que só os efectivos participantes dele retirem todo o conhecimento possível¹². Neste sentido, a relação entre o indivíduo e o rito é a da participação, não a do espectador, e muito menos a do investigador – há que estar, efectivamente, participante para se compreender a dimensão de um rito.

Somos, assim, conduzidos para a noção de *parole en acte* que nos parece importante no sentido em que transforma a leitura, a declamação e a escuta de textos rituais num momento activo por parte dos presentes em relação ao próprio texto¹³. O ouvinte de uma declamação ritual é muito mais que ouvinte, é um participante num como-que-ritual que é o próprio acto de recitação do texto sagrado por um profissional/especialista na leitura e declamação, num local e momento próprios.

A questão toma ainda uma vertente importante quando supomos que parte das

⁹ Henri HATZFELD – *As Raízes da Religião*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp.111-114.

¹⁰ Ver, aprofundando esta questão, Gregory BATESON – *Une unité sacrée: quelques pas vers une écologie de l'esprit*, Paris: Éd. du Seuil, 1996.

¹¹ Henri HATZFELD – *op. cit.*, p.115.

¹² Ver, D. P. WRIGHT – *Ritual in Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns. 2001, p. 11.

¹³ Ver Marcel DETIENNE, Gilbert HARMONIC, dir. – *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, p. 99.

nomeações ou, generalizando, parte do próprio discurso ritual, poderia já não corresponder à linguagem corrente. Ora, neste momento, quem declama ou lê um texto canonizado encontra-se dentro de um sistema valorativo que é a própria linguagem utilizada: trata-se de uma *langue des dieux*¹⁴. Um texto afirma-se como um momento de encontro, de relação, com o divino cultuado: a dimensão de conhecimento em causa não é a científica, mas sim a teológica.

Do quadro anterior, advém que existe uma formulação teológica complementar à ritualidade que lhe dá sentido numa dimensão cognitiva específica, pertencente a uma lógica não cartesiana.

No sentido já amplamente tratado por autores como Paul Ricoeur, e já aqui apresentado, ler ou recitar uma qualquer obra é tomar contacto com ela e, na medida em que de um processo de linguagem se trata, é efectivamente uma desmontagem/montagem cognitiva do ser que é alvo da comunicação que se realiza nesse momento¹⁵.

Aqui, linguagem implica montagens e processos específicos que permitem a percepção do que é individualizável, transponível para categorias mentais. Usa-se um quadro de linguagem que é comum a uma comunidade de indivíduos, neste caso, a uma comunidade de crentes.

Como vimos antes, só se consegue individualizar aquilo que é objecto de uma conceptualização realizada propositadamente para o fim da comunicação e para a sua perceptibilidade.

Ora, a possibilidade da individualização, em que se baseia a relação de comunicação com os Textos Sagrados, é uma constante conceptualização que, transformada num conjunto vocabular, sintetiza e transmite esse trabalho mental realizado sobre o dito texto.

Quebrando todas as nossas regras de racionalidade, verificamos que, dentro de um texto perfeitamente “lido” nas suas formas fonéticas maioritárias, algumas das suas partes podem incorporar uma dimensão a ele exterior, funcionando como «pictogramas» não fonéticos – a já referida existência de textos, partes de textos, ou, mais frequentemente, nomes de deuses (como o caso de YHWH), não lidos, não pronunciáveis ou não compreensíveis (redigidos numa língua antiga já não falada e pouco, ou nada, compreendida pelas populações em causa, como o caso do latim nas celebrações eucarísticas católicas ainda no século XX).

Nesta argumentação podemos fazer apelo ao conceito de *literacy* usado por John Sawyer para tratar questões relativas ao conhecimento que as populações antigas teriam dos textos rituais e das epopeias que ouviriam¹⁶, aplicando-o ao nível de entendimento que os diversos patamares da população teria dos textos – não nos surpreende a ideia de que para um mesmo texto estratos culturais vários da mesma população urbana realizassem leituras em profundidade diversa, como que acedendo, no mesmo acto de audição, a textos diversos.

Neste ponto, a nossa posição incide no valor intrínseco do texto em si, não na compreensão literal, nem mesmo simbólica, dos conteúdos. Os textos consignados pelo

¹⁴ Ver Idem, *ibidem.*, p. 23; John F. A. SAWYER – *Sacred Languages and Sacred Texts*. London: Routledge, 1999, pp. 23-43.

¹⁵ Paul RICOEUR – *Soi-même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 39.

¹⁶ Ver John F. A. SAWYER – *Sacred Languages and Sacred Texts*. London. New York: Routledge, 1999, pp. 44-58.

tempo e pela cultura são património quase genético de todos os cultuantes. Participar nesse texto é participar no ritual, na sua declamação, na sua audição, na recriação cíclica do texto. Mais que perante um texto, com conteúdos, estamos perante forma, estamos perante uma *langue des dieux* que vale enquanto tal, pela sua natureza¹⁷, pela comunicação e cognição que automaticamente se estabelece entre a comunidade de crentes, enquanto entidade orgânica e enquanto entidade constituída pelos seus indivíduos, e o divino que cultuam.

Talvez possamos falar de identidade narrativa¹⁸, mais que de qualquer outra identidade individual, ou mesmo colectiva. De facto, o participante de um rito, enquanto não oficiante, apenas tem como parcela da sua responsabilidade o facto de “estar”. Mais, mesmo o quadro de oficiantes apenas cumpre aquilo que está estabelecido. Isto é, declamam os textos que estão consignados e a sua única responsabilidade está exactamente nisso: declamar e recitar os textos tal como estão estabelecidos – o rito a isso obriga sob possibilidade de queda de mácula ao todo orgânico da comunidade: *l'individu responsable de la collectivité*¹⁹.

Mais, o que aqui procuramos argumentar é que, todos os textos antigos obedecem, na sua vivenciação individual ou colectiva, a ritualizações. Isto é, o próprio processo que levou à canonização de um texto confere-lhe uma valorização de respeito que implica a ritualização dos momentos em que se toma contacto com ele – para os historiadores e antropólogos da escola antropológica inglesa o mito reproduz, sem qualquer dúvida, no plano linguístico, os procedimentos rituais do culto²⁰.

No limite desta interpretação, exceptuando talvez parte dos textos epigráficos, alguns papiros de natureza diversa e os documentos económico-legais, todos os textos antigos que nos chegaram são textos rituais. E são rituais pela simples razão de que são canónicos, consignados e inalteráveis pela mão humana, com tudo o que isso, por si só, implica.

Ritualidade: Canonização, Eficácia e Identidade Colectiva

Comecemos por definir o que entendemos, nesta argumentação, por «canon». O título do 1.º volume da obra *The Context of Scripture (Canonical Compositions from the Biblical World)*²¹, que veio marcar a edição de compilações de textos do Médio Oriente Antigo, aponta exactamente para o significado que aqui pretendemos tomar: composições canónicas – isto é, a expressividade deste conjunto vocabular está colocada num grupo de características identificáveis aos textos, e não na própria definição de canon que, assim, ganha grande complexidade e se torna, talvez, impossível de definir na sua amplitude cultural.

¹⁷ Ver Marcel DETIENNE, Gilbert HARMONIC, dir. – *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*. Paris: Flammarion, 1995, p. 15-17.

¹⁸ Conceito introduzido por Paul RICOEUR – *Temps et Récit*. Vol. III. Paris: Éditions du Seuil. 1885, p. 339; e retomado em *Soi-Même Comme un Autre*. Paris: Éd. du Seuil, 1990, p. 137, num sentido que nos é bastante agradável para a nossa argumentação, pois articula-o com o de *identidade pessoal* (Idem, pp. 140-166).

¹⁹ Ver, entre outros, Danielle PORTE – *Le Prête à Rome: Les Donneurs de Sacré*. Paris: Payot, 1995, pp. 29-31.

²⁰ Cf. Victor JABOUILLE – *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1986, pp. 83-84.

²¹ William W. HALLO, K. Lawson YOUNGER, Jr., eds. – *The Context of Scripture*. Vol. 1. *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 1997.

Voltando à questão inicial, então, o que entendemos por «composições canónicas»? Ora, o que de comum encontramos nos textos publicados no volume antes referido pode sistematizar-se em dois pontos complementares. Por um lado, estamos perante textos que marcam, caracterizam e nos permitem identificar, traços fundamentais das culturas em que se integram e das religiões que espelham. Por outro lado, quer pelas características do suporte material, quer pelo facto de tudo levar a crer que se trata, regra geral, de textos assumidos por uma larga parte da sociedade letrada, os podemos considerar, para o grupo cultural a que são atribuídos, como textos sem autoria individual identificável no horizonte da memória colectiva e, acima de tudo, como textos essenciais na sua relação com a esfera do divino. Como tal, para as populações em causa, esses textos eram sagrados e inalteráveis. Tratavam-se, pois, de contentores de verdade divina comuns ao todo social²², qualquer que fosse o grau de compreensão que cada grupo social e cultural mantivesse com os textos.

Supomos ainda que a construção de textos com as características antes expostas implica, para além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crenças que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

Três campos de significado, de interpretação, encontramos, subjacente à canonização de um texto:

- a) em primeiro lugar, a afirmação de um texto enquanto canónico implica a sua tomada como modelo para diversos campos da visão que o Homem tem de si, nomeadamente da organização social que retrata;
- b) em segundo lugar, canonizar um texto sagrado é efectivar a dimensão de inalterabilidade que lhe confere um superior grau de eficácia ritual e mágica – um texto com uma larga carga valorativa não é passível de ser alterado, pelo menos no quadro de um tempo curto;
- c) por último, a questão toma ainda uma vertente inusitada quando supomos, como já tratado no ponto anterior, que parte das nomeações ou, generalizando, parte do próprio discurso ritual, já não correspondia à linguagem corrente, tratando-se de uma *langue des dieux*²³.

Seguindo o nosso argumento e interrelacionando os três patamares de questões, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua.

Assim, um texto mítico é um importante elo no processo de identificação de uma sociedade.

Aprofundando o sentido de identificação social, tudo o que antes foi aventado só pode ter efectiva existência dentro de um quadro em que se inscreva uma realidade que faça a gestão da(s) lista(s) de textos e dos seus conteúdos. No fundo, que esteja estabelecida uma entidade centralizadora do culto e da relação com o divino em causa – isto é, além do próprio texto confluir para a identificação cultural e social, a sua exis-

²²Sobre esta noção de *verdade* e a sua articulação com a linguagem e significado dos mitos, que nada tem a ver com a actual noção, totalmente dependente da sua contemporaneamente antagónica “mentira”, ver especialmente Paul VEYNE – *Acreditaram os Deuses nos seus Mitos?* Lisboa: Ed. 70, [1987]. [Edição original em Paris: Éd. du Seuil, 1983.]

²³Ver Marcel DETIENNE, Gilbert HARMONIC, dir. – *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, p. 23; John F. A. SAWYER, *Sacred Languages and Sacred Texts*. London: Routledge, 1999, pp. 23-43.

tência implica ainda instituições fortes que concorrem, também elas, para essa mesma unidade²⁴.

A questão prévia de que partimos para a nossa argumentação assenta numa ideia: para uma qualquer população, um Texto Sagrado é, por natureza, inalterável. Tratam-se de contentores de *verdade* divina comuns ao todo social, qualquer que fosse o grau de compreensão que cada grupo social e cultural mantivesse com os textos.

Ora, a construção de textos canónicos implica, para além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

O processo de canonização de um texto é directamente proporcional à canonização da estrutura social nele contida – quem é imagem de quem? Talvez não haja imagem dependente, mas sim enfoques, interdependências.

Para inúmeros autores, começando por Bronislaw Malinowski nos anos vinte do século XX, a principal função dos textos míticos, que aqui podemos fazer corresponder em larga parte ao que entendemos por textos canónicos, é social. Esta função social ganha especial peso na análise antropológica e sociológica das sociedades nos anos trinta do mesmo século, com a sistematização das leituras estruturalistas da mitologia, em que os mitos são encarados, numa visão bastante valorizadora do seu papel no estudo das sociedades antigas, cada vez menos num esquema de «narrativas fabulosas», mas como essenciais super-estruturas das sociedades que os criaram e mantiveram²⁵.

No limite, a assunção hegemónica de um texto implica a existência de um centro que o afirme, tal como qualquer centro necessita de textos que o legitimem e o reforcem. Estamos, assim, perante uma simbiose texto/culto, ou texto/santuário.

É ainda necessário ter em conta que canonizar um texto, literalmente, torná-lo sagrado, é efectivar uma dimensão de inalterabilidade que lhe confere um superior grau de eficácia – um texto com uma larga carga valorativa não é passível de ser alterado, pelo menos no quadro de um tempo curto. A noção de *formulae*, aliada à funcionalidade ritual e cénica da declamação e da representação, tem nestes textos um peso muito grande, quer na dimensão funcional e de relação com o divino em que o texto não pode ser desrespeitado porque desrespeitaria o divino e anularia a funcionalidade pretendida, quer na dimensão prática de fórmula rítmica que possibilita a memorização e a declamação.

Como vimos antes, um Texto Sagrado, qualquer que ele seja, mesmo num quadro politeísta, faz apelo a um patamar de criação de realidade, de concretização material da relação com o deus, de eficácia de troca, de milagre – quer estejamos a falar de maldições que pretendem a destruição, de orações propiciatórias, ou de preces e suplicas, ou mesmo de trechos corânicos ou bíblicos usados em rituais e culto. A eficácia da concretização está dependente, mais que do conteúdo dos textos em causa, do momento

²⁴ Exemplo perfeito encontramos na descrição bíblica da forma como, no próprio templo de Jerusalém, quando ele estava em obras, foi “encontrado” o livro que marcaria por muitos séculos a relação dos indivíduos com o seu Deus e o seu corpo de sacerdotes: o Deuteronomio (veja-se 2Rs 22,8-11 e 23, 2-21)

²⁵ Sobre esta questão ver, por exemplo, Peter BURKE – *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 101, e Victor JABOUILLE – *Do Mythos ao Mito*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1993, p. 14, ou, do mesmo autor, Victor JABOUILLE – *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Ed. Inquérito, 1986, pp. 102-109. Essencial, numa das próprias fontes definidoras do conceito, Roger CALLOIS – *Le Mythe et l'Homme*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 18-19.

em que ele é lido ou recitado (no quadro de um rito, de uma liturgia), de quem o leu ou declamou (alguém marcado, ungido, para tal função sagrada de participar activamente na liturgia), e pelo respeito em manter a sua forma fonética inalterável.

Assim, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua – mesmo com uma longa dispersão de comunidades e de formas de culto e de piedade e, acima de tudo, o arco-cronológico em causa, pode-se dizer que o hebraico e o árabe em muito pouco viram alteradas as suas estruturas desde o momento em que, nessas línguas, foram redigidos os fundamentais textos sagrados da bacia do Mediterrâneo.

De facto, na caracterização de um Texto Sagrado, o fundamental aspecto que interessa focar é o da dimensão de inalterabilidade que o enforma; isto é, enquanto sagrados, os textos não podem ser alterados: não é alterada a forma, não é alterada a língua, não são alterados os ritos e os códigos sociais.

Para os crentes, e num sentido estrito, o Livro é, quase sempre, o resultado de uma revelação/comunicação divina feita pela pessoa do próprio Deus a um homem/profeta escolhido, seja ele Moisés, Maomé, outro profeta bíblico qualquer, ou um dos evangelistas. O texto em causa é, na mais directa acepção, a «palavra de Deus», portanto, inalterável, imutável, perfeita. É assente nesta relação em que cada uma das partes depende das restantes que tudo se forma: corpo de crença, teologia, instituições e identidade da comunidade de crentes. O profeta em causa surge como a cabeça do movimento religioso nascente, criando um triângulo fundante e estruturante entre: o Deus, o profeta eleito, o Texto Sagrado e as entidades de regulação (na medida em que conseguem dominar algumas formas exteriores de religiosidade).

Um texto torna-se o modelo e a base de uma doutrina, exactamente como uma cidade santa se afirma com o monopólio de um conjunto de ritos e de sacrifícios. Seja ela Jerusalém, Roma ou Meca e Medina, o seu campo simbólico apenas existe aliado aos textos que lhe dão corpo e significado.